

Spener und der Neuprotestantismus

»Pietisten kämpfen den Kampf gegen die Äußerlichkeit des Staatskirchentums, die Beseligung durch bloßen Buchstabenglauben und äußeren Sakramentsgebrauch und verlangen die gefühlte, innerlich bejahte Religiosität eines von der Gnade ganz erfüllten Herzens. Sie schaffen einen neuen Kirchenbegriff, den Kirchenbegriff der Glaubensgemeinde an Stelle der hierarchischen Staatskirche. Sie entthronen die Scholastik, verachten ihre anmaßliche Vornehmheit und ihre hohlen Künste. Sie wenden sich an die Bibel, die sie mit der regellosen Freude des Entdeckers und Grüblers durchpflügen. Sie bevorzugen die neue unscholastische, nüchterne, weltliche und realistische Schulbildung, der sie ein innerliches Gegengewicht bieten zu können gewiß sind.«¹

Mit diesem Votum Ernst Troeltschs, der bekanntlich dem Begriff des Neuprotestantismus seine programmatische Ausrichtung gegeben hat², sind die wesentlichen Punkte zum Thema »Spener und der Neuprotestantismus« bereits benannt.³ Spener, der auch für Troeltsch der Gründungsvater der religiösen Reformbewegung des Pietismus auf dem Boden des Luthertums war⁴, hatte für ihn, ähnlich wie Luther, zwei Gesichter: eines, das zurück schaut in die alte Zeit kirchlicher Autoritätskultur mit ihrer Heils- und Erlösungslehre, der Lehrbegrifflichkeit der lutherischen Orthodoxie immer noch treu verbunden, ein anderes Gesicht aber auch, das nach vorne schaut und die wesentlichen Motive bereits erkennen läßt, die für die moderne Welt und die unter ihren Bedingungen gelebte Religion kennzeichnend werden sollten.

Im Begriff des Neuprotestantismus beschrieb Troeltsch diejenige Umformung des reformatorischen Christentums, mit der dieses sich aus den ihm eigenen Kräften auf die moderne Gesellschaft eingestellt und diese mit zu gestalten in die Lage versetzt hat. Der Neuprotestantismus ist das mit der modernen Welt auf konstruktive Weise kompatibilisierte Christentum. Ihm kommt nach Auffassung seiner Protagonisten, der liberalen Theologen um 1900, das Verdienst zu, einen erheblichen Beitrag zur Bewältigung der Umformungskrise des Christentums, in die es durch die wissenschaftlichen, politischen und ökonomischen Umbrüche der Neuzeit hineingeraten war, geleistet zu haben.

¹ Ernst Troeltsch: *Religionswissenschaft und Theologie des 18. Jahrhunderts*. In: *Preußische Jahrbücher*, Bd. 114, Berlin 1903, 30–56, 51.

² Vgl. Ernst Troeltsch: *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (1906), München/Berlin 1911², 1928³.

³ Zur Begriffsgeschichte vgl. die hervorragende Studie von Volker Drehsen: *Neuprotestantismus*. In: *TRE* 24, 1994, 363–383.

⁴ Vgl. Ernst Troeltsch: *Leibniz und die Anfänge des Pietismus* (1902). In: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Tübingen 1925, 488–531. 490f.

Diesem Neuprotestantismus, dem es nach Meinung der Neuprotestanten weithin gelungen ist, das Christentum in die Moderne zu transformieren, es gewissermaßen an die Plausibilitätsstrukturen der modernen Gesellschaft schrittweise anzupassen, war der Pietismus des späten 17. und frühen 18. Jahrhunderts natürlich nicht selbst schon zugehörig. Auch wußten die Vertreter des Neuprotestantismus selbstverständlich, daß gerade der Pietismus des 19. Jahrhunderts diejenige Formation des modernen Christentums hervorgebracht hat, die auf Abschottung vom modernen Kulturleben ausging, ein eher introvertiertes, frommes Gemeinschaftsleben suchte und an überkommenen Traditionen christlicher Moral- und Wertvorstellungen festhielt. Albrecht Ritschl war einer der heftigsten Kritiker des pietistischen Schwärmertums und Konventikelwesens, mit dem man sich, wie er meinte, der aktiven Weltgestaltung und damit, nach Ritschls Auffassung, auch der sittlichen Arbeit am Reiche Gottes zu entziehen suchte.

Mit dem allem hatte Spener noch nichts zu tun. Spener selbst war ein Mann des Altprotestantismus. Er bewegte sich mit den Essentials seiner Theologie, in der Sünden-, Buß- und Rechtfertigungslehre, noch ganz auf der Linie der Reformation und der lutherischen Orthodoxie. Aber sein Reformprogramm der *Pia Desideria* galt ja eben auch nicht der Theologie, sondern den kirchlichen Zuständen. Genau deshalb sahen sich die Neuprotestanten berechtigt, Spener zu einem ihrer Vorläufer zu erklären. Ihnen imponierte, daß Spener sich mehr für das Leben als für die Lehre, stärker für Religion und Moral als für Theologie und Dogmatik interessierte, er die Praxis der Kirche und des Christentums durch die ethisch-religiöse Bildung der Einzelnen und die Gemeinschaftspflege der Frommen reformieren wollte.

Im Grunde jedoch wurde Spener von den Neuprotestanten recht ähnlich eingeschätzt wie der Reformator Luther. Von der neuprotestantischen Reformationsdeutung muß hier deshalb zunächst auch ein wenig die Rede sein.

1. Pietismus und Reformation

Spener war für die Neuprotestanten ein Theologe »zwischen den Zeiten«, eine Figur des Übergangs, ein Anreger und Vermittler auf dem Weg des Christentums, heraus aus der kirchlichen Autoritätskultur des Mittelalters, hin zu der sich in eine Vielfalt autonomer Kulturbereiche ausdifferenzierenden Moderne. In der Sicht der Neuprotestanten hatte schließlich die Reformation des 16. Jahrhunderts das römische Kirchenwesen und den theologischen Dogmatismus keineswegs vollständig überwunden. Der Denkstil des Aristotelismus setzte sich auch in der orthodoxen Schuldogmatik wieder durch. Die konfessionalistischen Staatskirchen des Luthertums kehrten zum alten Klerikalismus und Sakramentalismus zurück. Die Religionskriege schließlich zeigten, in welches Desaster die Lehrgesetzlichkeit der Schultheologie bzw. die Verschmelzungen von Staat, Recht und Religion führen können. Den Neuprotestanten um 1900 stellte sich die religiös-kirchliche

Lage um die Mitte des 17. Jahrhunderts so dar, daß es damals einen neuen Reformator gebraucht hat. Der sollte Spener werden.

Es ist klar, daß in diese neuprotestantische Gesichtssicht zeitgeistbezogene Wertungen und Entwicklungsgesichtspunkte eingegangen sind. Der moderne Protestantismus, dem die Differenz zur evangelischen Frömmigkeit und Theologie der Reformationszeit bewußt war, wollte sich zugleich in der Kontinuität mit den Grundanliegen der Reformation verstanden wissen. Es sollte die Unterscheidung von Alt- und Neuprotestantismus deshalb dazu dienen, nicht eigentlich einen Gegensatz zur Reformation Luthers aufzubauen, sondern bei allen unumgänglichen Differenzen zugleich ein Gemeinsames festzuhalten, das den modernen Protestantismus mit seinen Anfängen in der Reformation des 16. Jahrhunderts verbindet. Die Rede vom modernen Protestantismus bzw. vom Neuprotestantismus wollte recht eigentlich zum Ausdruck bringen, daß die Reformation des 16. Jahrhunderts eine weit über Theologie und Kirche hinausreichende, allgemeine Kulturbedeutung hatte, die sie teilweise jedoch erst aus eben den Kräften freizusetzen vermochte, welche sich dem Pietismus und der Aufklärung verdanken. Die Pointe, insbesondere in Troeltschs Bestimmung des Begriffs des Neuprotestantismus, war es, in den religiösen Grundmotiven eine starke Kontinuität zwischen der Reformation des 16. Jahrhunderts und der modernen Gesellschaft in den Blick zu rücken, die Differenzen und Diskontinuitäten hingegen in den Ausdrucksformen und Lehrbegrifflichkeiten, damit freilich genau in den Fragen der nicht bloß kirchlichen, sondern gesellschaftlich-kulturellen Realisierung der reformatorischen Grundideen zu sehen.

Das Neue am Neuprotestantismus war in Troeltschs Sicht nicht von der Art, daß dieses Neue der Sache nach nicht doch in der Reformation Luthers bereits angelegt gewesen wäre. Aber es brauchte den Pietismus und die Aufklärung, um dieses Neue auch formell, d.h. auf begrifflich artikulierte Weise, zur geschichtsmächtigen Durchsetzung zu bringen. Nicht schon mit der Reformation, sondern erst mit Pietismus und Aufklärung begann die »Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt«⁵ hervorzutreten. Denn Pietismus und Aufklärung haben die reformatorischen Grundeinsichten Luthers aus ihrer engen Umklammerung durch die sie verwaltende Staats- und Obrigkeitskirche sowie aus ihrer scholastischen Behandlung durch eine lebensfremde Schultheologie herausgeholt. So ist es ihnen gelungen, im Verbund mit den vorwärts treibenden Kräften eines neuen Denkens auch in Politik, Wissenschaft und Ökonomie den evangelischen Glauben in seiner allgemeinen, weit über Theologie und Kirche hinausführenden Kulturbedeutung allererst erkennbar und wirksam zu machen.

⁵ So denn auch der Titel des Vortrags, den Ernst Troeltsch 1906 auf dem Deutschen Historikertag in Stuttgart gehalten hat und in dem er dem Begriff des Neuprotestantismus seinen programmatischen Klang gegeben hat. S. Anm. 2.

Was den evangelischen Glauben im Kern ausmacht, war mit Luther gewonnen. Luther bereits hatte, wie Troeltsch sich ausdrückte, die »Religion in die Sphäre des Gedankens und des Geistes versetzt«⁶. Luther bereits hatte an die Stelle des Mysteriums sakramentaler Gnadenwirkungen den psychologischen Vorgang eines aus den geschichtlichen Wirkungen des Evangeliums und der christlichen Gemeinschaft resultierenden Gewissenstrostes gemacht. Luther bereits hatte die sakramentale Heilsanstalt der römischen Kirche in eine Kirche der interpersonalen Glaubenskommunikation sich selbst aus dem Worte Gottes belehrender Christenmenschen überführt. Damit hatte der Klerus im Prinzip seine Macht verloren, war das Priestertum aller Gläubigen möglich geworden.⁷ Die Religion, d.h. das Verhältnis des Menschen zu Gott, war nicht mehr im sakramentalen Gnadenwunder begründet, sondern sollte sich in geistlicher Kommunikation mit Christus sowie der Gläubigen untereinander vollziehen. Damit hatte Luther auch den religiösen Individualismus begründet. Das Verhältnis zu Gott realisierte sich für ihn nur »in eigener persönlicher Überzeugung, als eine völlige individuelle Gewißheit, die jeder nur auf seine Weise und auf seine eigene Rechnung hat«⁸. Für Troeltsch hatte Luther die »Einsetzung des religiösen Individualismus in sein prinzipielles Recht«⁹ vollzogen. Luther hat, so Troeltsch, »in seiner eigenen Haltung die absolute Sicherheit des religiösen Individuums bestätigt und durch sein Vorbild vor Augen gestellt.«¹⁰

Mit dem von Luther aufgerichteten religiösen Individualismus und der schon von ihm behaupteten Subjektivität des Glaubens war in Troeltschs Augen der mittelalterliche Kirche dominierende sakramentale Wunderglaube, der mit diesem aufs engste verbundene Klerikalismus, schließlich der Angriff auf die »kirchliche Autoritätsreligion«¹¹ im Prinzip durchgeführt. Es war die »Emanzipation von der Gewalt der Kirche und des Priestertums«¹² sowie der »Gegensatz gegen das Dogma«¹³ erreicht, somit auch ein ganz neues Verständnis von der Theologie gewonnen.

Die Theologie war im Grund seit der Reformation nicht mehr vereinbar mit der »Unterwerfung unter ein Kirchengesetz der Lehre«¹⁴. Und der Glaube war nicht mehr Arbeit am Dogma, sondern »freie vertrauensvolle Bejahung der religiösen Idee, die aus Überlieferung und Leben uns entgegentritt und die an ihrer erlösenden Kraft und gewissenstillenden Wirkung erkennbar ist«¹⁵. Theologie wurde durch Luther zu einer an der Bibel orientierten und zugleich auf die je

⁶ Vgl. Ernst Troeltsch: Luther, der Protestantismus und die moderne Welt (1907/08). In: Gesammelte Schriften. Bd. 4. Tübingen 1925, 202–253, hier 219.

⁷ Troeltsch [s.Anm. 6], 219.

⁸ Troeltsch [s.Anm. 6], 220.

⁹ Troeltsch [s.Anm. 6], 220.

¹⁰ Troeltsch [s.Anm. 6], 220.

¹¹ Troeltsch [s.Anm. 6], 220.

¹² Troeltsch [s.Anm. 6], 221.

¹³ Troeltsch [s.Anm. 6], 221.

¹⁴ Troeltsch [s.Anm. 6], 221.

¹⁵ Troeltsch [s.Anm. 6], 221.

eigene Gegenwart bezogenen Verständigung über das christliche Leben. Sie setzt den christlichen Glauben voraus, aber nicht im Sinne der Anerkennung des durch die kirchliche Autoritätskultur vorgegebenen Dogmas, sondern in Gestalt der im praktischen Lebensvollzug der christlichen Individuen und ihrer kirchlichen Gemeinschaft wirksamen christlichen Lebensanschauung und Sinneinstellung.

In Troeltschs neuprotestantischer Geschichtsdeutung war mit der Reformation Luthers in der Sache alles schon da, was der Form nach, damit aber in seiner expliziten Artikulation und gesellschaftlichen Wirksamkeit erst durch Pietismus und Aufklärung zu geschichtsmächtiger Durchführung kommen konnte. So hat Adolf Harnacks Dogmengeschichte Troeltschs explizite Zustimmung gerade darin gefunden, daß sie im vierten Kapitel des dritten Bandes die Lehre Luthers als »Ausgang und Ende des ›Dogmas‹« bezeichnet.¹⁶ Troeltsch fand in Harnacks Luther-Darstellung lediglich nicht hinreichend gewichtet, daß bei Luther selbst eben diese neue, gegen das Dogma im römisch-katholischen Sinn gerichtete Auffassung von der christlichen Lehre, damit von der Aufgabe der Theologie, zwar implizit da, aber noch nicht explizit, begrifflich entwickelt war. Harnack sehe, so Troeltschs vorsichtige Kritik, Luther zu ungebrochen durch die Brille des modernen Protestantismus. So erkenne Harnack zwar zutreffend die vorwärts weisenden Kräfte in Luthers ganzer Haltung und seinem protestantischen Auftreten. Harnack übersehe jedoch, daß Luthers »Grundprinzipien« erst »unter dem Einflusse des modernen Lebens herausgestaltet worden« sind¹⁷. Luthers Antisakramentalismus und Antidogmatismus habe sich in den lutherischen Staatskirchen zunächst keineswegs durchgesetzt. Es sei das katholische Dogma lediglich gegen eine ebenso dogmatische Bibellehre und ein ebenso lehrgesetzlich gebrauchtes Bekenntnis ausgetauscht worden. Erst durch Pietismus und Aufklärung hätten sich die reformatorischen Grundeinsichten in der geschichtlichen Wirklichkeit durchgesetzt. Erst mit Pietismus und Aufklärung habe der Protestantismus zu einer solchen gedanklichen Fassung der religiösen Gehalte des Christentums gefunden, mit der der Glaube als Gottunmittelbarkeit, das Evangelium als Freiheitsgrund des einzelnen, die Auffassung von der Kirche als der geistigen Gemeinschaft der Glaubenden artikuliert und realisiert werden konnten.

2. Die Unterscheidung von Alt- und Neuprotestantismus

Die Unterscheidung von Alt- und Neuprotestantismus sollte primär diesen Zweck erfüllen, Pietismus und Aufklärung konstitutiv in die Geschichte der Realisierung der reformatorischen Grundeinsichten einzuzeichnen. Es ging den Neuprotestanten jedenfalls nicht darum, den Neuprotestantismus als einen, von seinen reformatorischen Ursprüngen abgehobenen, neuen, auf dem Boden der Moderne und primär aus ihren Quellen sich bildenden Protestantismus zu behaupten. Es

¹⁶ Troeltsch [s. Anm. 6], 221.

¹⁷ Troeltsch [s. Anm. 6], 224.

ging ihnen gerade um die Bedeutung der Reformation für die moderne Welt. Die Unterscheidung von Alt- und Neuprotestantismus sollte zum Ausdruck bringen, daß die Reformation einerseits an der Moderne auf konstruktive Weise mitgearbeitet hat, der reformatorische Glaube sich andererseits unter den modernen Kulturverhältnissen, also erst mit Pietismus und Aufklärung konstruktiv auf die Moderne einzustellen begonnen hat. Diese Transformation des reformatorischen Christentums in die Moderne hat der Protestantismus nicht unerheblich aus den ihm eigenen Entwicklungskräften geleistet. Genau das ist das historische Verdienst von Pietismus und Aufklärung. Weil sie die Reformation reformiert haben, konnten sie erheblich zur Bewältigung der Umformungskrise des Christentums in der Neuzeit beitragen.

Der Neuprotestantismus wußte sich in dieser Gefolgschaft, wie er damit eben auch aus den Quellen der Reformation Luthers schöpfte. Er verschloß sich aber auch nicht den von außen kommenden Einflüssen, den realen Veränderungen und historischen Umbrüchen in Staat, Wirtschaft und Gesellschaft. Er suchte die Auseinandersetzung mit dem vom Christentum sich lösenden Denken in der Philosophie und den Wissenschaften. Der Neuprotestantismus, so Troeltsch, hat sich den von außen auf Kirche und Theologie einwirkenden Kräften geöffnet, sich ihnen aber nie kritiklos ausgesetzt. Und gerade auch zu dieser Öffnung nach außen war er eben deshalb in der Lage, weil er kein bloßes Produkt der säkularen Moderne ist. Pietismus und Aufklärung kommen die epochale Bedeutung zu, diejenigen Kräfte des reformatorischen Christentums in die Neuzeit vermittelt zu haben, vermöge deren der moderne Protestantismus allen soziokulturellen Umbruchserfahrungen zum Trotz, in der Kontinuität eben der Reformation gehalten wurde. Und auf diese Weise hat der Protestantismus sich auch der Moderne gegenüber ein kritisches Potential erhalten.

Beides also war für das Selbstverständnis des Neuprotestantismus konstitutiv: 1. Das Fortwirken der Reformation über ihre historischen Ursprünge hinaus, gewissermaßen die *ecclesia semper reformanda*, 2. Die Zugehörigkeit der Reformation zu eben den Kräften des Christentums, die im Verbund mit den von außen kommenden Impulsen in der Philosophie, im politischen Denken und in den Wissenschaften, die entscheidenden Quellen der neuzeitlichen Identität bilden. Im Begriff des Neuprotestantismus wollte ein ideengeschichtlicher Entwicklungszusammenhang beschrieben sein, der es erlaubt, in der Reformation des 16. Jahrhunderts eine der entscheidenden Triebkräfte der Moderne zu erkennen, ohne den Epochenumbruch bereits mit der Reformation selbst ansetzen zu müssen. Denn dann können auch die in neuzeitlicher Perspektive problematischen Seiten der Reformation kritisch distanziert werden, das Staatskirchentum besonders, das in neuprotestantischer Sicht der vorneuzeitlichen kirchlichen Autoritätskultur in wesentlichen Punkten verhaftet geblieben ist, aber auch die »Rückfälle Luthers in die katholische Sakramentslehre«¹⁸. Und es kann demgegenüber akzentuiert werden, daß das reformatorische Christentum mit Pietismus und Aufklärung auf

¹⁸ Troeltsch [s. Anm. 6], 224.

ganz neue, so erst im 17. und 18. Jahrhundert aufbrechende, religionstheologische, kulturelle, wissenschaftliche und politische Herausforderungen geantwortet hat. Daß der Gottesgedanke überhaupt das Problem werden könnte, der Kampf mit dem weltanschaulich motivierten Atheismus aufzunehmen ist, es der »Neigung zu einem alles Christliche auslöschenden Pantheismus« zu begegnen gilt, war eben Luther noch völlig fremd. Es waren dies freilich auch noch nicht die Probleme eines Philipp Jakob Spener. Und doch erkannten die Neuprotestanten in dem von ihm begründete Pietismus eine entscheidende Gestalt des Übergangs zu einem den religiösen und kirchlichen Herausforderungen der Moderne, damit auch dem Atheismus und der genetischen Religionskritik auf konstruktive Weise begegnenden Christentum. Allerdings, eine solche Gestalt des Übergangs des reformatorischen Christentums in die Moderne war der Pietismus für die Neuprotestanten dann auch wiederum nur aufgrund seines inneren historischen Zusammenhangs mit der Aufklärung.

3. Pietismus und Aufklärung

Troeltsch hat Spener gerne mit seinem etwas jüngeren Zeitgenossen Leibniz (1647–1715) verglichen. Denn dieser war ihm im Unterscheid zu Spener für die geistigen Bewegungen der Zeit aufgeschlossen. Er suchte Anschluß an die philosophischen, naturwissenschaftlichen und historischen Ideen der westlichen Aufklärung. Er wurde zu einem Initiator einer kulturoffenen Theologie und Religion, indem er die Impulse der Aufklärung mit den ethisch-religiösen Grundgedanken des Christentums verbunden hat.¹⁹ Demgegenüber war es spezifisch Speners Leistung, daß er die persönlich gelebte Religion vertieft hat und auf die Belebung des frommen Gemüts ausgegangen war. Auch wenn er dieses gegen die Kulturwelt eher abschloß, wurde er doch zu einem starken Reformers, aber eben spezifisch der religiösen Kultur, zu einem Erneuerer des kirchlichen Lebens. Auf der Ebene der Lehrbegrifflichkeit war er ganz rückwärtsgewandt. Ähnlich wie bei Luther blieben auch bei Spener Weltbild und Geschichtsauffassung ganz in den alten Bahnen und die Rechtfertigungslehre der augustinisch-lutherischen Sündenauffassung verhaftet. Auf der Ebene der theologischen Lehrbildung galt Spener eben durchweg als ein Mann des Altprotestantismus, auch in seiner Eschatologie. Daß Spener mit seiner *Hoffnung besserer Zeiten* für die Kirche am stärksten über die Orthodoxie hinausgegangen und zum Vorläufer neuzeitlichen Fortschrittsdenkens geworden ist, wie die neuere Spenerforschung herausgearbeitet hat,²⁰ ist den Neuprotestanten selbst überhaupt nicht aufgefallen. Die Spenersche Eschatologie ist den Neuprotestanten vermutlich deshalb nicht sonderlich bemerkenswert erschienen, weil sie, im Unterschied dann zu

¹⁹ Vgl. Troeltsch, *Leibniz und die Anfänge des Pietismus* [s. Anm. 4], 488–531, 490.

²⁰ Vgl. Johannes Wallmann: *Der Pietismus* (Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch. Bd. 4. Lieferung O 1). Göttingen 1990, 45–50.

den Theologen des 20. Jahrhunderts, mit einem auf chiliastischen Vorstellungen aufbauenden Geschichtsdenken nichts anfangen konnten. Vermutlich hat erst die Neubewertung der christlichen Reich-Gottes-Hoffnung durch die neu-evangelische Theologie des Wortes Gottes in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts andere hermeneutische Voraussetzungen auch für das Verständnis der Eschatologie Speners geschaffen.

Für Troeltsch war Spener, neben Leibniz, deshalb die entscheidende Figur im Übergang vom Alt- zum Neuprotestantismus, nicht weil er bereits ein neuzeitliches, in immanenten Perfektibilitätsvorstellungen sich bewegendes Geschichtsdenken entwickelt hätte, sondern weil er das religiöse Leben am Ort des individuellen Subjekts in sich selbst vertieft hat. Seine nach vorne weisende Leistung bestand darin, daß er die Kräfte der religiösen Subjektivität entdeckt und für eine Erneuerung der Kirche auf der Basis der persönlichen Frömmigkeit gearbeitet hat, dabei – zumindest indirekt – gegen den äußerlichen Konfessionalismus des Staatskirchentums, den geistlosen Bibelbuchstabenglauben und die Scholastik einer in ihrer Lehrgesetzlichkeit erstarrten Theologie vorgegangen ist.

Leibniz war für die Neuprotestanten demgegenüber gewissermaßen der Protagonist einer kulturellen Öffnung des durch die Religionskriege korrumpierten Christentums, hin zu den humanistischen Impulsen der westlichen Aufklärung, einer neuen Aufgeschlossenheit der Theologie für die sich in Wissenschaft, Politik und Ökonomie rasant verändernde Welt. Spener stand für die erneute Konzentration und Verlebendigung der Religion, der Sinn- und Lebenseinstellungen der Menschen, für die Rekonstruktion eines neuen Menschen aus dem Geist des Evangeliums. Die Kirche, recht eigentlich das christliche Leben, sollten gebessert werden, aus den Kräften, die dem Menschen am Ort seines Gewissens zuwachsen, aus der Ernsthaftigkeit seines Sündenbewußtseins, in der Intensivierung der Vergebungserfahrung, auf dem Wege der Bekehrung und der Wiedergeburt, durch die Hinwendung zu einem neuen Leben im Geist Christi. Der orthodoxen Fixierung auf die objektive Bibellehre und das Symbol, die dogmatischen Lehrsätze und die staatskirchliche Zwangsgewalt stellte Spener die Erneuerung der subjektiven Religion entgegen, die Bildung und Pflege der persönlichen Frömmigkeit, wie die Neuprotestanten die Sache dann ausdrückten.

Der Spenersche Pietismus war für die Neuprotestanten, im Unterschied zur Aufklärung eines Leibniz, eine »ausschließlich religiöse Bewegung«²¹. In ihr schotteten die frommen Kreise sich gegen die sich in den Naturwissenschaften, der Ökonomie und dem Staatwesen rapide wandelnde Kulturwelt ab. Aber der Pietismus hat die zentralen religiösen, frömmigkeitspraktischen Grundeinsichten der Reformation wieder aufgenommen und vertieft. In der Sache der Theologie eben bewegte sich Spener ganz auf der Linie Luthers, aber jenes der Neuzeit zugewandten Luthers, der der Lehrgesetzlichkeit, dem kirchlichen Dogma, dem Sakramentalismus und Klerikalismus und der kirchlichen Werkgerechtigkeit den Kampf angesagt hatte, dem der Gewissensernst und die Freiheit des in Gott

²¹ Troeltsch, Leibniz und die Anfänge des Pietismus [s.Anm. 4], 515.

gebundenen Christenmenschen theologisch im Zentrum gestanden hatten. Wie Luther stellte Spener das Leben vor die Lehre, machte er die Erneuerung des Menschen aus dem Glauben psychologisch plausibel, betonte er die Subjektivität des Einzelnen, erkannte er die Kulturbedeutung der Praxis des christlichen Lebens.

4. Die Subjektivierung und das Gesellige in der Religion

Spener stand den Neuprotestanten für ein religiös-kirchliches Reformkonzept bzw. ein religiöses Bildungsprogramm, das die Verbesserung der kirchlichen Verhältnisse und des christlichen Lebens von der Formung der religiösen Subjektivität, dem Ausbau der inneren Welt, der Arbeit an Geist und Gewissen, der Neuausrichtung der Lebenspraxis erwartete und eben nicht mehr auf supranaturale Gnaden- und Sakramentswunder setzte. Darin konnte man in ihm das Moderne sehen. Es lag in der Favorisierung einer religiösen Praxis, die sich auf die Geburt des neuen Menschen aus dem Geist des Evangeliums gründet. Und damit wiederum wußte man, weit über den kirchlichen Kontext hinaus, kulturpraktische Modernisierungseffekte verkoppelt, die sich im Verbund mit der Aufklärung schließlich durchsetzen sollten.

Das Porträt, das Adolf von Harnack in einer Skizze zum »geistigen und wissenschaftlichen Leben in Brandenburg-Preußen um das Jahr 1700«²² von Spener gezeichnet hat, hebt präzise auf diese kulturpraktischen Folgen der ganz auf die religiöse Subjektivität und die Gemeinschaft der Frommen fokussierten Programmatik Speners ab. Harnack erkannte im Pietismus

eine große innere Erhebung, eine Reformation, die nicht nur der Frömmigkeit und Kirche, sondern auch dem ganzen geistigen Leben der Nation zu gute kommen sollte, und Spener war der anerkannte Führer. Glaubensstark und thätig, aber voll zarter Rücksicht auf die überlieferten Verhältnisse und die Personen, hat er sie geleitet, sie so gut er es vernochte, vor Überstürzungen und Einseitigkeiten zu bewahren gesucht und stets nur ein Ziel im Auge behalten, die Pflege wahrhaft innerlicher Frömmigkeit und eines lauterer sittlichen Lebens. Der Ehrgeiz, eine Rolle zu spielen, lag ihm ganz fern: da er weitere Kreise nicht aufsuchte, suchte man auch ihn nicht auf. So kam es, daß der intensiv einflußreichste Mann, den Berlin um 1700 besessen hat, in dem geistigen Leben und in der »Gesellschaft« der Hauptstadt gar nicht hervortrat. Da der Hof reformiert war, so hatte er auch zu diesem keine Beziehungen. Auch zu den gerade damals schwebenden, aber im geheimen betriebenen Unionsverhandlungen wurde er nicht hinzugezogen, und doch ist eben er es gewesen, der durch seine innerliche Fassung des lutherischen Konfessionschristentums den Boden für eine evangelische Union vorbereitet hat.²³

Hier bei Harnack finden wir auch notiert, daß Spener sich in die Kirchen-, Kultur- und Gesellschaftsangelegenheiten nicht so sehr öffentlich eingemischt hat, sondern vor allem in vertraulichen Briefen. Und doch ist er zu einem Reformator der Kirche geworden, eben durch die Vertiefung der individuellen Frömmigkeit,

²² Adolf Harnack: Das geistige und wissenschaftliche Leben in Brandenburg-Preußen um das Jahr 1700. Eine Skizze. In: Hohenzollernjahrbuch 4, 1900, 170–191.

²³ Harnack [s.Anm. 22], 175.

durch sein Drängen auf den inneren Zusammenhang der frommen Gesinnung mit der Praxis des christlichen Lebens. Die Relativierung der objektiven Lehrgegensätze, die Vorordnung der Praxis vor die dogmatischen Lehrauseinandersetzungen, hat dann aber auch geholfen, die innerprotestantischen Konfessionsdifferenzen zu überwinden und die Union auf den Weg zu bringen. Das alles sind Ergebnisse, die aus der Konzentration aufs spezifisch Religiöse als einer Angelegenheit der persönlichen Einstellung und Gesinnung, des inneren Menschen, folgen. Aus der gesteigerten Religionsfähigkeit der Volkskirche, für die Spener mit seiner Einrichtung der *Collegia pietatis* gesorgt hat, gehen Wirkungen auf das Ganze des kulturellen Lebens aus.

Wegen der Verlagerung des theologischen Gewichts von der objektiven auf die subjektive Religion konnte Harnack den durch Spener begründeten Pietismus eine »Reformation« nennen. Aufgrund der »Verinnerlichung und Individualisierung, Subjektivierung und Entkirchlichung der Religion«²⁴ initiierten die lutherischen Pietisten auch für Troeltsch »eine neue religiöse Bewegung, eine Art Fortsetzung des von der Reformation erregten Geistes, aber in einem neuen Bett und unter neuen Voraussetzungen.«²⁵

Die Neuprotestanten wußten sich überall dort eins mit dem lutherischen, Spenerschen Pietismus, wo dieser für die Subjektivierung und Individualisierung der Religion, damit auch die Herausbildung einer beweglichen, auf dem Engagement der Einzelnen aufbauenden, religiösen Gemeinschaft in Anspruch genommen werden konnte. Obwohl Spener selbst seine kirchlichen Reformvorschläge noch ganz in der Sprache der altprotestantischen Theologie formuliert hatte, konnte er aufgrund seiner Einsicht in die innere Zusammengehörigkeit der Subjektivität und Sozialität des Glaubens doch als Repräsentant einer weit über den engeren Bereich von Theologie und Kirche hinausgreifenden, sich mit den Freiheitsidealen der Moderne verbindenden, religiösen Kulturidee anerkannt werden.

5. Der Pietismus als religiöses Modernisierungsprogramm und seine neuprotestantische Reformulierung

Um 1900 galt Spener jedenfalls als eine der entscheidenden Transformationsfiguren auf dem Weg zum modernen Protestantismus. Die Neuprotestanten beriefen sich in der Artikulation ihres Verständnisses vom reformatorischen Christentum energisch auf den Pietismus Speners. Denn, protestantisch sein, das hieß für sie, auf die christlich-religiöse Selbstbildung und Selbstdeutung der frommen Subjektivität, deren Eingliederung in lebendige Gemeinschaftskreise und auf eine genau dadurch in sich flexibel gemachte, missionarisch aktive Volkskirche zu setzen.

²⁴ Troeltsch, Religionswissenschaft und Theologie [s.Anm. 1], 49.

²⁵ Troeltsch [s.Anm. 1], 50.

In einem Artikel zum 200sten Todestag Philipp Jakob Speners, zum 5. Februar 1905, schrieb Hans von Schubert in der »Christlichen Welt«:

Wir alle [...] leben von den Gütern, für die man damals kämpfte, vor allem die, denen ein innerliches und persönliches Christentum zu pflegen das teuerste Anliegen der Seele ist. Und hat nicht dieser individualistische Pietismus gerade mit seinem Zusammenschluß der Gleichgesinnten, mit seinem Konventikelwesen zugleich auch den sozialen Trieb entfesselt, das humanistische Vereinswesen vorbereitet, eine »Brüderkirche« vorgebildet und den Blick zuerst auf die Nöte des ganzen Volks gelenkt? Neben der Welt der inneren Erfahrungen in der Brust der Frommen öffnet sich eine ganze Welt für die suchende Liebe daheim und jenseits der Meere. Das Gesundeste aber am Pietismus, das Bleibende sehen am reinsten wir doch bei Spener. Ob unsere Gemeinschaftsleute ihn wohl feiern? Sie täten gut daran, ihre Frömmigkeit an ihm zu orientieren.²⁶

Spener kam in der Sicht der Neuprotestanten als ein religiös-kirchlicher Modernisierer zu stehen, der gerade nicht auf die Seite jenes weltabgewandten, düsteren, moralisch rigiden, in engen Gemeinschaftskreisen sich nach außen, zur sog. Welt hin, abschließenden Pietismus gehört. Auch der den Pietisten weitgehend kritisch gegenüberstehende Albrecht Ritschl nahm Spener ausdrücklich davor in Schutz, für diesen muffigen Typ eines bloß die fromme Innerlichkeit pflegenden und die böse Welt sich selbst überlassenden Pietismus, wozu er sich im 19. Jahrhundert weitgehend entwickelt hatte, verantwortlich zu sein. Speners Anstoß zu den *Collegia pietatis* zielte auf die Beförderung religiöser Autonomie und eigenaktiver Gemeinschaftsbildung – so jedenfalls hat Schleiermacher die christliche Gemeinde in der 4. Rede über die Religion (1799), die das Gesellige in der Religion beschreibt, verstanden. Die gute Idee der Spenerschen *Collegia pietatis* war in Ritschls Augen sehr bald zur schlechten Ideologie eines Heilsegoismus verkommen und der ethisch-religiöse Reich-Gottes-Auftrag der christlichen Gemeinde verraten worden. Der Konventikel-Pietismus hatte für Ritschl mit einem seine Weltverantwortung wahrnehmenden, den weltlichen Beruf achtenden, die sozialetischen Verpflichtungen wahrnehmenden, reformatorische Christentum schlechterdings nichts mehr zu tun.

»Das Streben nach Gefühlseligkeit einerseits, die skrupellose Selbstprüfung auf Moralität andererseits, endlich der Zug zur ganzen oder halben Separation«²⁷, wohin Ritschl den Pietismus in seiner späteren Entwicklung tendieren sah, stellten seiner Meinung nach bedenkliche Verfallsformen der Grundideen des Pietismus dar. Ihnen war Spener selbst mit seiner sich ganz auf lutherischem Boden bewegenden Theologie noch nicht erlegen.²⁸ Sehr wohl tendierten dahin später die von Spener begründeten *Collegia*. Sie führten nach Ritschls Auffassung geradewegs in das weltflüchtige und dumpfe, von einem rigiden Moralismus korrumpierte pietistische Konventikelwesen.

²⁶ Hans von Schubert: Zum Gedächtnis Philipp Jakob Speners. † 5. Februar 1705. In: Die christliche Welt, 19, 1905, Sp. 97–100, 99

²⁷ Vgl. Albrecht Ritschl: Geschichte des Pietismus in der lutherischen Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts, Bd.2, 1. Abt. Bonn 1884, 163.

²⁸ »Als Urheber des Pietismus in der lutherischen Kirche ist Spener für seine Person selbst nicht Pietist.« s. Ritschl [s. Anm. 27], 163.

Doch der Pietismus des 19. Jahrhunderts ist nicht derjenige Speners. Spener hat den modernen Individualismus auf den Weg gebracht, sowie die auf seiner Basis sich bildenden, freien religiösen Assoziationen, damit eine aus der Selbsttätigkeit ihrer Mitglieder lebende Kirche befördert. Spener hat zu Recht die Entkirchlichung der Religion forciert, indem er die bloß objektive, sakramental garantierte, mit der Kindertaufe vollzogene Zugehörigkeit zur Kirche entwertet hat. Er hat stattdessen die auf dem eigenen Zugehörigkeitswillen und dem persönlichen Bekenntnis aufbauende Kirche verlangt, wozu nicht zuletzt und höchst wirksam die Einführung der Konfirmation dienen sollte.

»Ihm [sc. Spener, W.G.] bedeutet der bloß tatsächliche Vollzug der Kindertaufe nichts,« so Troeltsch, »er dringt auf die wirkliche Herzensbekehrung, die der Heilige Geist dem Gefühl versiegelt und die in der Lebensänderung sich kundtut.«²⁹

Spener hat die Kirche auf den Weg einer die bewußte Glaubensentscheidung und Bekenntnisbildung einfordernden Gesinnungs- und Überzeugungsgemeinschaft gebracht. Deshalb konnte Troeltsch über Speners Pietismus sogar sagen: »Es ist überall eine neue Auffassung von der Religion im Werden.«³⁰ Damit war eben gemeint, daß Spener entscheidend diejenige modernen Transformation des Christentums unterstützt hat, bei der alles auf den Glauben als persönliche Vertrauenshaltung ankommt, auf einen Glauben, der in der selbsttätigen Belehrung aus Gottes Wort gründet, sich auf die Botschaft des Evangeliums verläßt und die Wandlung der ganzen Existenz in der Begegnung mit Jesus bewirkt. Man bleibt auf dem Boden des Luthertums, damit auch in der Achtung des äußeren Wortes und des Sakraments. Aber die Akzente werden doch genau in die Richtung verlagert, in der dann die Entwicklung des modernen Protestantismus verlaufen ist und die in der Theologie Schleiermachers ihren geschichtlichen Durchbruch erreicht hat.

Wenn Schleiermacher, in einem Brief während eines Besuches bei seiner Schwester in Gnadenfrei 1802 von sich sagen konnte, »daß ich nach Allem wieder ein Herrnhuter geworden bin nur von einer höheren Ordnung«³¹, brachte er zum Ausdruck, daß er in seiner mystischen Auffassung von der Religion, wie er sie in den *Reden* (1799) entwickelt hatte, an der pietistischen Grundeinsicht in die Subjektivität des Glaubens anknüpfen konnte. Schleiermacher hat die pietistische Theologie der religiösen Erfahrung übernommen, sie aber dadurch auf eine höhere Ebene gehoben, daß er sie im Kontext einer Theorie der transzendentalen Konstitutionsbedingungen des religiösen Bewußtseins verortet und damit an die philosophische Subjektivitätslehre anschlußfähig gemacht hat. Schleiermacher sah darin eine Konsequenz, der sich die Theologie unter ihren modernen Kontextbedingungen stellen muß.

²⁹ Troeltsch, *Leibniz und die Anfänge des Pietismus* [s.Anm. 4], 517.

³⁰ Troeltsch [s.Anm. 4], 520.

³¹ Friedrich Schleiermacher: *Briefwechsel 1801–1802. Kritische Gesamtausgabe V/5*. Berlin 1999, 393.

Es kann, wie Schleiermacher erkannt hat, in der Folge des Kantischen Kritizismus nicht allein darum gehen, vom frommen Bewußtsein bzw. von der Religion der Menschen in der Theologie den Ausgang zu nehmen. Dieser Ausgangspunkt bei der individuellen und subjektiven Religion ist durch Pietismus und Aufklärung gewonnen, aber nach Kant gilt es die Vernunft der Religion, ihre konstitutive Funktion für die uns Ich-bezogenen Menschen notwendige Selbsttranszendierung auf vernünftige Weise, anthropologisch und subjektivitätstheoretisch, darzulegen. Der christliche Glaube selbst will nicht nur als gegeben anerkannt sein. Er will auch nicht nur auf seine Lebens- und Weltanschauung hin entfaltet sein. Der christliche Glaube will auf der Basis des seiner Selbstständigkeit bewußt gewordenen, in den Philosophien und Weltanschauungen sich entfaltenden humanen Denkens, in seiner konstitutiven Zugehörigkeit zum Humanum legitimiert sein. Er will dann auch, angesichts gesteigerter religiöser Pluralismuserfahrungen, von anderen Formen religiöser Selbst- und Weltdeutung unterstrichen und in seiner Eigentümlichkeit begriffen sein.

Die Theologie muß ihren Standpunkt daher immer auch »über dem Christentum in dem logischen Sinne des Wortes nehmen, d.h. in dem allgemeinen Begriff der frommen oder Glaubensgemeinschaft«, eine Aufgabe, die Schleiermacher ihrer kulturphilosophischen Grundlegung zugewiesen hat.³² Die Theologie darf den christlichen Glauben nicht nur in seinem Bezug zur Kirche verstehen, sondern muß ihn in dem verstehen, was er einem sich unabhängig von ihm formulierenden humanen Denken bedeutet. Sie muß den christlichen Glauben schließlich im Verhältnis zu anderen Religionen verständlich machen. Das eben ist dann der Pietismus »höherer Ordnung«, bzw. seine neuprotestantische Reformulierung. Es ist ein Pietismus, der von der Innerlichkeit des Glaubens ausgeht, auf die im Geist Christi aktive christliche Gemeinschaft zielt, den christlichen Glauben nach außen hin aber auch als eine lebensdienliche Form humaner Selbstdeutung zu kommunizieren weiß. Dieser neuprotestantisch reformulierte Pietismus weiß zu sagen, inwiefern der christliche Glaube von anderen religiösen Sinndeutungskulturen unterschieden ist und wie er seine lebenspraktische Orientierungskraft in Kirche und Gesellschaft zur Entfaltung bringt.

³² Vgl. Friedrich Schleiermacher: *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*. Hrg. v. Heinrich Scholz. Hildesheim 1961, § 33, 14.